RELAÇÕES DE *SUBSTÂNCIA* E CLASSIFICAÇÃO SOCIAL: ALGUNS ASPECTOS DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL ARARA

MÁRNIO TEIXEIRA PINTO
Universidade Federal do Paraná
Doutorando do PPGAS, Museu Nacional, UFRJ

A verdade é que *o princípio de uma classificação não se postula nunca*: só a pesquisa etnográfica, isto é, a experiência, pode apreendê-lo *a posteriori*.

Claude Lévi-Strauss. *O Pensamento Selvagem* (1976: 81).

Neste trabalho, pretendo apresentar de forma sintética alguns princípios organizadores centrais do sistema social Arara, pequeno povo de língua karíbe aldeado na margem esquerda do rio Iriri, nas cercanias de Altamira, Pará[1]. Os Araras possuem um sistema de classificação das relações sociais

1. Os Arara se autodenominam *ukaraŋmã*. Junto com os brancos — *karei* — formam os dois lados da descendência de *Akuanduba*, herói mítico do início dos tempos. Uma briga entre irmãos e uma acusação de roubo forçaram a fuga e a interiorização na floresta de alguns dos filhos de *Akuanduba*. E na floresta eles ficaram, "escondidos dos brancos", até muito recentemente. Os Arara foram agrupados no mesmo grupo dialetal dos Yaruma (extintos), dos Apiaká do Tocantins (extintos) e dos Txicão (hoje no Parque do Xingu), todos eles grupos que muito provavelmente eram, por vezes, também chamados de "Arara". Conhecidos desde meados do século passado por sua perambulação sistemática por toda a região do interflúvio Tocantins-Tapajós, os vários povos deste grupo dialetal tiveram histórias bastante diferenciadas, que vão da interação com o sistema xinguano ao isolamento e à extinção (Cf. Menget 1977, Cap II, para um histórico sucinto do grupo dialetal Arara).
Os Arara, antes conhecidos como "os Arara do Xingu" (Brusque 1863; Ehrenreich 1897 e 1915; Coudreau 1896; Nimuendajú 1932), chegaram a freqüentar a então Vila de Altamira

Anuário Antropológico/90
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993

que é, no mínimo, bastante curioso. Um mesmo conjunto de termos inclui, de forma bastante nítida, duas possibilidades classificatórias inteiramente divergentes. A existência desta dupla possibilidade classificatória nos permitiria imaginar que, até certo ponto, tratar-se-ia não de um, mas de *dois sistemas paralelos de classificação*, convivendo no interior de um mesmo conjunto categorial.

As categorias de relação, no entanto, possuem aplicações que são mutuamente excludentes, isto é, posta em uso uma aplicação, a outra estará imediatamente excluída. Assim, por exemplo, se a um parente pode-se chamar tanto *awon* quanto *taumgo*, isto não quer dizer que se possa nomeá-lo pelas duas categorias *ao mesmo tempo*. Mas, ao contrário, uma vez que se o nomeia *awon*, isto excluirá a possibilidade de nomeá-lo também como *taumgo*. Esta característica perpassa quase todas as categorias e cria, para o sistema como um todo, as duas nítidas opções classificatórias[2].

Em termos tipológicos simplificados, a classificação social Arara alternaria entre uma certa "havaianização" dos primos[3] (e do decorrente ajustamento dos termos para os membros das outras gerações), e uma outra expressão terminológica que, em linhas muito gerais, se aproximaria dos sistemas "Crow-Omaha"[4]. À expressão "havaiana" da classificação chamarei de

---

nas primeiras décadas deste século. Com a súbita ausência de notícias a seu respeito foram, enfim, considerados extintos a partir dos anos 40 (Ribeiro 1980). A partir de 1969, porém, reapareceram indícios de sua presença na região, e começaram os trabalhos para tentar sua atração. De forma intermitente e acidentada, as tentativas de atração duram quase doze anos, até 1981, quando um primeiro grupo de índios aceita a presença da FUNAI e parte para um primeiro encontro; outro grupo apenas em 1983 é encontrado. Até 1987, possuíam duas aldeias, uma para cada um dos sub-grupos contactados. Hoje, porém, eles estão aldeados num único ponto junto ao igarapé Laranjal, na margem esquerda do rio Iriri. Eram 89 pessoas, em outubro de 1988, vivendo em cinco casas. A população como um todo, porém, se reconhece como dividida em apenas três grupos residenciais, dois do sub-grupo que aceitou o contato em 1981 (que mantém quatro das cinco casas), e o terceiro grupo residencial correspondendo ao sub-grupo contactado em 1983.

2. Os Txicão, o povo lingüística e culturalmente mais próximo aos Arara, também possui um sistema de classificação das relações igualmente baseado em opções terminológicas alternativas. Segundo Menget (1977), porém, as alternativas classificatórias dos Txicão tendem a tomar como eixo de incidência principal apenas as posições das primas cruzadas bilaterais.
3. Pela qual os primos cruzados e paralelos são equacionados aos irmãos de Ego.
4. Em que alguns parentes colaterais podem ser equacionados a membros de gerações anteriores ou posteriores.

"sistema horizontal", enquanto que à forma "à la Crow-Omaha" chamarei de "sistema oblíquo".

Como a morfologia social Arara aponta para a existência de duas dimensões marcadamente diferentes, ainda que não antagônicas, de sociabilidade — o interior do grupo residencial natal e o espaço das relações que se estabelecem entre membros de grupos residenciais diferentes — a existência dos dois "sistemas" de classificação aparece como uma expressão dessa duplicidade. Cada um dos "sistemas" traduz um modelo diferente de interação social, correspondendo às duas dimensões básicas da sociabilidade. No interior do grupo residencial natal vale o ideal de "proximidade", que se traduziria na expressão "havaiana" da classificação, pela qual primos paralelos e cruzados são equiparados aos germanos. Na interação entre pessoas de grupos residenciais diferentes valeria não a proximidade, mas o "distanciamento" que se expressaria na forma "Crow-Omaha" que, não levando em conta um princípio classificatório baseado na "geração", aproxima ou afasta alguns parentes colaterais da geração de Ego. Este afastamento, inclusive, não seria apenas lógico-classificatório, mas também geográfico, uma vez que, no passado recente, cada grupo residencial era um grupo local autônomo. Assim, o sistema oblíquo — a forma assemelhada ao "Crow-Omaha" — se aplicaria numa distância espacial e numa distância social igualmente bem marcadas.

Se afirmamos que os vários grupos locais Araras (hoje simples grupos residenciais) formam um único sistema social é preciso dar conta daquela duplicidade, isto é, é preciso explicar a existência de dimensões diferentes de sociabilidade e a alternância entre os dois modos de classificação dentro de um mesmo e único sistema social. A existência mesma dos dois modos de classificação e dos respectivos modelos de sociabilidade que eles expressam é o que deve ser tomado como problemático em si mesmo, pois, se há dois modelos, como se passa de um a outro?

Não é raro que sistemas de classificação apresentem variações terminológicas tão marcantes que cheguem a dificultar seu enquadramento segundo as tipologias mais comuns[5]. Mas não são estas variações que, em si mesmas, se constituem em um problema teórico relevante para a antropologia.

5. Apenas para alguns casos com uma base terminológica "à la Crow-Omaha" ver, p. ex., DaMatta (1976: 183, nota 6).

A questão é, em primeiro lugar, encontrar a lógica interna a cada sistema, o princípio classificatório que lhe dá origem e que sustentaria, também, as próprias variações que ocorrem no seu interior. No nosso caso, então, o problema seria o de explicar como — e porque — o sistema Arara passa de uma classificação "havaiana" a uma outra, de tipo "Crow-Omaha"[6]. Ora, sabe-se que estes dois "tipos" terminológicos operam segundo lógicas bem diversas: um despreza aquilo que o outro toma como marca essencial, isto é, a distinção entre parentes maternos e paternos e, dentro deles, entre paralelos e cruzados. Nosso problema, então, não é o de apenas descrever como os Araras convivem com dois modelos de sociabilidade que se expressam segundo lógicas classificatórias tão divergentes. Temos, isto sim, de mostrar como, entre os Araras, a dintinção entre aqueles tipos de parentes ora é significativa, ora deixa de ser.

Após descrever os dois modos de classificação Arara, tentarei mostrar que, neste caso particular, as duas expressões classificatórias nada têm de verdadeiramente antagônicas, mas que uma é a condição necessária da existência da outra. É obvio que, para tanto, não poderemos ficar restritos à dimensão categorial dos sistemas; será sempre necessário fazer referência a outros dispositivos sociológicos relevantes, como o princípio residencial, as formas de comportamento que definem certas relações cruciais, enfim, a dimensões mais "jurídicas" do sistema social Arara.

Um segundo objetivo deste trabalho é o de esclarecer e retomar, de forma enfática, certos limites de algumas críticas ao estudos do parentesco.

Após Schneider (1972 e 1984) e Needham (1971) terem mostrado o quanto a representação ocidental de que "blood is thicker than water" contribuiu para uma naturalização indevida do que nós concebemos como relações de "consangüinidade", a própria noção de "parentesco" deixou de ser

6. Seguimos aqui as tradições mais modernas da antropologia, caracterizando os sistemas "Crow-Omaha" não segundo a existência de princípios de unifiliação que expliquem equações do tipo FZD=FZ, mas como um sistema que, independentemente de ser tipologicamente "completo" ou não, opera segundo uma equivalência lógico-classificatória entre colateralidade cruzada e mudança de nível geracional (ver Lousbury 1964; DaMatta 1976; Viveiros de Castro 1990a).

auto-evidente para certas correntes da antropologia[7]. O que havia de subjacente às críticas era a visão de que o antropólogo, herdeiro do projeto inaugural de Morgan, projetava sobre seus objetos uma concepção específica de "consangüinidade", como algo imediatamente dado, e uma postulação, por vezes escamoteada, de que por "parentesco" todos entendíamos a mesma coisa porque apontávamos para um objeto que tendia a naturalizar-se. As especificidades de cada sistema local apareciam, assim, como simples variações de temas que, por serem tomados como naturalmente evidentes (filiação, geração, linha etc.), serviam também como um fundo comum a legitimar a crença de que algo havia no "parentesco": seu conteúdo e sua base eram uma suposta evidência de relações mais ou menos "naturais" entre pessoas, sobre as quais cada cultura construía seu sistema particular.

Postas as críticas, esvaziou-se o campo. Pouco ou nada mais parece haver no "parentesco" que interesse para a teoria antropológica. Sem o sono dogmático da crença na existência de um fundo comum sobre o qual elocubravam, as análises dos sistemas de parentesco perderam interesse. Mesmo as teorias da aliança matrimonial — que transcendem a problemática da "consangüinidade" — parecem ter sofrido com a demolição do campo[8], com algumas notáveis e localizadas exceções.

Longe de enveredar pelas discussões sobre os "universais" do parentesco, este trabalho é bem mais modesto. Proponho apenas que não é fácil aceitar, de saída, que todas as descrições sobre a "biologização" nativa de certas relações sociais entre povos indígenas na América do Sul tropical contenham apenas representações projetadas pelos próprios observadores — eu inclusive. Ao contrário, creio que parece ser possível generalizar, para parte da América do Sul pelo menos, e mesmo que ainda como hipótese, o fato de que a lógica do "blood is thicker" realmente apontaria para uma dimensão efetiva da vida social. Um dos traços mais marcantes na organização social de vários povos indígenas sul-americanos é justamente a fundamentação de certas relações sociais em termos "biológicos" ou "substantivos". As etnografias sobre os índios sul-americanos estão repletas de afir-

---

7. Veja-se, como ilustração, a fórmula bombástica com que se colocou à prova o próprio parentesco: "kinship, like totemism, the matrilineal complex and matriarchy, is a non-subject since it does not exist in any culture known to man" (Schneider 1972: 59).

8. Para um balanço sucinto, mas profundo, do "estado da arte" do campo, e das indicações de alguns caminhos possíveis, ver Viveiros de Castro (1990b).

mações de que o campo das relações sociais nativas está sempre cindido por uma noção difusa da maior proximidade substantiva dos "parentes" em relação aos "não-parentes"[9]. A lógica da "proximidade" e da "distância", nestes casos, parece obedecer a visões nativas sobre os processos envolvidos na própria geração e reprodução *física* dos indivíduos[10]. Por todo o lado, a distinção entre dois campos de relação — "parentes" e "não-parentes" — parece apoiar-se numa certa "biologização" nativa do conteúdo dessas relações. Vários são os sistemas sociais sul-americanos que operam com uma lógica de "substâncias" para a atribuição de "proximidades" e a delimitação de fronteiras sociais. A questão, acho eu, é de que agora seria preciso determinar, de início, "What is *blood* all about?" na América do Sul indígena[11].

Teoricamente, creio ser possível sustentar que se, por um lado, a lógica da "semelhança" e da "diferença" é base de toda e qualquer sociabilidade, por outro lado não nos é mais imediatamente evidente que essa lógica possa apoiar-se numa simples constatação de possíveis vínculos e distâncias "naturais", como se uma suposta descontinuidade "natural" fosse imediatamente o modelo para as descontinuidades sociais. Mas, se a crítica sofrida pelos estudos de parentesco, seja pelo culturalismo de Schneider, seja pelo

---

9. Tome-se apenas como exemplos: "[...] *pari passu* a essas *relações [de sangue]*, existem outras, manifestamente reconhecidas pelos Apinajé como *relações não-biológicas*, relações onde o sangue não pode ser mais tomado para racionalizar efetivamente o relacionamento entre pessoas..." (Da Matta 1976: 96; grifos acrescentados). Ou: "O universo social Araweté se organiza, numa primeira aproximação, conforme uma diferença simples entre o campo dos *parentes, gente que comunga de uma identidade de substância*, e o dos não-parentes, categoria de exclusão, que congrega os "outros": afins reais, potenciais e, no limite, gente com a qual não se tem 'nenhuma' relação ..." (Viveiros de Castro 1986: 365; grifos acrescentados). Ou, na descrição que anteriormente fiz dos Arara, onde eu mesmo dizia que: "Os *iebï* [parentes] são aqueles que partilham uma mesma substância (*ekuru*)... Um *topkolo* é justamente um inverso de um *iebï* ... Por isso é que com os *topkolo* não se divide substância..." (Teixeira Pinto 1989: 134-35).

10. Note-se que também as discussões feitas recentemente sobre a "noção de pessoa" em sociedades indígenas brasileiras privilegiaram algumas questões relativas a aspectos físicos da "corporalidade" e da "fabricação dos corpos" (ver Seeger *et al.* 1987; Viveiros de Castro 1987; Carneiro da Cunha 1987). Mesmo apontando para um contexto inteiramente diferente do nosso, a discussão sobre a "noção de pessoa" apresenta alguns elementos muito próximos dos que serão explorados aqui.

11. Com o perdão do trocadilho com o famoso artigo de Schneider (1972).

nominalismo de Needham, nos obriga à vigilância quanto aos vários "naturalismos" que vieram colados na herança dos estudos de parentesco, ela contudo precisaria ser melhor localizada, e mediatizada, de modo a tornar-se produtiva para os dados da América do Sul indígena, nos quais as "proximidades de substância" parecem ser efetivamente tomadas como critério[12].

Este trabalho é um reordenamento de dados e análises já feitas (Teixeira Pinto 1989). Pouca novidade há, e, quando ocorre haver, é principalmente quanto a certas ênfases e formas de interpretação, mais do que em conteúdo. Meus dados são ainda os da pesquisa que fiz entre os Araras entre 1987 e 1988, totalizando pouco mais de sete meses de convívio. De lá para cá ainda não pude retornar ao campo. Toda a pesquisa com os Araras se insere numa problemática maior dentro da qual ela é apenas parte, e duplamente: primeiro, como parte de um projeto de pesquisa comparativa, organizado pelo Prof. Eduardo Viveiros de Castro ainda em 1986 e executado ao longo desses anos por ele e pelo conjunto de seus alunos[13]; e, em segundo lugar, porque seu horizonte é um problema que, em graus variados, orientou as pesquisas individuais e, após os primeiros resultados parti-

12. Na América do Sul são também bastante recorrentes formas variadas de composição entre metáforas orgânicas — ou "sexuais", em vários casos — como elemento básico dos modelos nativos sobre suas próprias sociedades e uma postulação de um universo sócio-cosmológico "fechado", seja por um encerramento total de ciclos energéticos que dão vida ao cosmos, seja pela primazia (relativa) de uma norma endogâmica feita horizonte sociológico. Talvez essas composições entre o "fechamento" do cosmos e os modelos e metáforas orgânico-sexuais — tão difundidos quanto ainda mal-entendidos — possam ajudar a explicar a vigência e a preponderância daquela "biologização" das relações sociais de que se falava acima, uma vez que são elas que parecem problematizar os modos de reprodução e perpetuação da vida, produzindo modelos e concepções nativas que tendem a "naturalizar" seus próprios pressupostos. Talvez também aqui importem as conhecidas ênfases sul-americanas nas teorias e nos modelos nativos de concepção. Mas tudo ainda está no terreno das hipóteses e das suposições intuitivas, e não num campo-de-provas.

13. Marco Antônio Gonçalves, Romana Maria Costa, Márcio Silva, Tânia Stolze Lima, Carlos Fausto, Aparecida Villaça, Bárbara Sette, Renato Pereira e Neila Soares; aos quais aproveito para agradecer, mais uma vez, pela colaboração, pelo estímulo e pela convivência generosa.

culares, ainda aguarda a oportunidade para a sua reavaliação[14]. Neste sentido é que este trabalho quer ser apenas parte de uma resposta ainda por dar[15].

Num de seus projetos, Viveiros de Castro afirma que, após tanta crítica sofrida pelos "estudos de parentesco",

> O problema agora é o de reconstruir uma sociologia do parentesco sensível à dimensão simbólica, livre da idéia de que [...] as sociedades *primitivas* encontram *a priori* no parentesco seu nível estratégico de descrição e seu plano empírico de totalização (1990b: 2).

Esse é o horizonte que anima e informa este trabalho. E este é também o lugar que, aqui, ocupa o "parentesco": o lugar sobretudo da dúvida analítica e da experiência descritiva. Em momento algum suponho qualquer "naturalidade" do parentesco, que permita passar de uma a outra realidade etnográfica sem qualquer tipo de dificuldade. Antes, trata-se de demonstrar a especificidade das relações concebidas como "relações de substância" para a estruturação de parte do campo de relações sociais entre os Araras. O que efetivamente suponho é que este trabalho possa, de algum modo, ajudar a iluminar também, ainda que de modo ligeiramente diferente, outros casos sul-americanos.

---

14. No correr de todo nosso trabalho ficará evidente nosso débito para com o artigo de Viveiros de Castro (1990a), no qual, a pretexto de tecer um "comentário" ao livro de Héritier (1981), redefine algumas formas cruciais de interpretação dos sistemas "Crow-Omaha".

15. Um artigo recente de Viveiros de Castro & Fausto (1992), ainda inédito, faz um quadro geral dos resultados das pesquisas sobre parentesco na América do Sul, incluindo aquelas sob a direção do primeiro. Infelizmente, o artigo me chegou às mãos quando já não havia tempo para incorporar aqui várias de suas análises que, ultrapassando em muito os estreitos limites deste artigo, em nada porém parece contradizê-lo.

Os sistemas de classificação

O sistema horizontal

Os Araras possuem um conjunto relativamente reduzido de categorias de relação (ver Diagramas 1 e 2). Um Ego masculino possui treze termos, enquanto que um Ego feminino possui apenas dez. Tal diferença quanto ao número de categorias utilizáveis aponta para uma das características dos sistemas. Qualquer que seja Ego, chamará uma mulher em G+1 por *yeme* (M, MZ, FZ etc.). Reciprocamente, qualquer Ego feminino chamará a todos em G-1 (independemente do sexo) por *imeren* (S, D, BS, BD, ZS, ZD etc.). Isto reduz o número de categorias utilizadas pelas mulheres.

DIAGRAMA 1

Categorias de Relação: Sistema Horizontal

(Ego Masculino)

	PATRI		LINEARES		MATRI	
	Δ	O	Δ	O	Δ	O
G+2	**taumgo**	**eηbï**	**taumgo**	**eηbï**	**taumgo**	**eηbï**
G+1	**awon**	**yeme**	**papa**	**yeme**	**awon**	**yeme**
>Ego	**iru**	**ienarut**	**iru**	**ienarut**	**iru**	**ienarut**
<Ego	**imana**		**imana**		**imana**	
G-1	**yawaramuru**	**ipečan**	**imun**	**iemčin**	**yawaramuru**	**ipečan**
G-2	**etamuru**					

Percebe-se pelos diagramas que a distinção por idade em G+0 ocorre apenas dentro do mesmo sexo, seja Ego feminino ou masculino. Homens e mulheres utilizam as mesmas categorias para os membros de G+2. Em G-2 tanto homens quanto mulheres utilizam apenas uma categoria, independente-

mente do sexo da pessoa referida, mas que é diferente se Ego é homem ou mulher.

DIAGRAMA 2

Categorias de Relação: Sistema Horizontal

(Ego Feminino)

<table>
<tr><th></th><th colspan="2">PATRI</th><th colspan="2">LINEARES</th><th colspan="2">MATRI</th></tr>
<tr><th></th><th>Δ</th><th>O</th><th>Δ</th><th>O</th><th>Δ</th><th>O</th></tr>
<tr><td>G+2</td><td>taumgo</td><td>eηbï</td><td>taumgo</td><td>eηbï</td><td>taumgo</td><td>eηbï</td></tr>
<tr><td>G+1</td><td>awon</td><td>yeme</td><td>papa</td><td>yeme</td><td>awon</td><td>yeme</td></tr>
<tr><td>>Ego</td><td rowspan="2">ibin</td><td>ipari</td><td rowspan="2">ibin</td><td>ipari</td><td rowspan="2">ibin</td><td>ipari</td></tr>
<tr><td><Ego</td><td>ibit</td><td>ibit</td><td>ibit</td></tr>
<tr><td>G-1</td><td colspan="6">imeren</td></tr>
<tr><td>G-2</td><td colspan="6">ipen</td></tr>
</table>

Em linhas gerais, o sistema de classificação horizontal apresenta uma forma bastante simétrica e regular, isto é, em todo o sistema mantém-se um mesmo conjunto de princípios básicos: distinção por sexo e geração; distinção por idade relativamente ao sexo numa mesma geração; e indistinção de sexo em G-2. Duas outras características respondem por algumas peculiaridades do sistema. Homens e mulheres distinguem, em G+1, lineares de colaterais quando a pessoa referida é do sexo masculino (*papa* ou *awon*)[16].

16. Em termos rigorosos, o fato de que $F \neq (FB = MB)$ seria suficiente para nos impedir de aproximar esse "sistema horizontal" dos sistemas havaianos clássicos. Tomamos, mas para simples efeitos descritivos, a velha fórmula já tão condenada, de centrar as tipologias sobre as classificações dos primos; apenas neste sentido é que "havaianizamos" o modo horizontal das classificações Arara.

A não distinção quando a pessoa referida é do sexo feminino (que é sempre *yeme*) é um dos traços cruciais de todo o sistema de classificação social Arara, e que só pode ser entendido inteiramente quando passarmos da expressão horizontal para a expressão oblíqua do sistema.

O sistema oblíquo

As mudanças impostas pelo sistema oblíquo impediriam inclusive uma representação gráfica do mesmo modo do sistema anterior. Entretanto, tais mudanças ocorrem principalmente quanto aos colaterais entre G+1 e G-1. Deste modo, apresentamos abaixo as colunas correspondentes tanto aos lineares quanto a cada um dos colaterais — patri e matri — de modo a melhor enfatizar o contraste com o sistema horizontal.

DIAGRAMA 3

Categorias de Relação: Sistema Oblíquo

(Ego Masculino)

<table>
<tr><th></th><th colspan="2">PATRI</th><th colspan="2">LINEARES</th><th colspan="2">MATRI</th></tr>
<tr><th></th><th>Δ</th><th>O</th><th>Δ</th><th>O</th><th>Δ</th><th>O</th></tr>
<tr><td>G+2</td><td>taumgo</td><td>eηbï</td><td>taumgo</td><td>eηbï</td><td>taumgo</td><td>eηbï</td></tr>
<tr><td>G+1</td><td>taumgo</td><td>eηbï</td><td>papa</td><td>yeme</td><td>iru</td><td>yeme</td></tr>
<tr><td>G+0</td><td>awon</td><td>yeme</td><td>iru
imana</td><td>ienarut</td><td>yawaramuru</td><td>ipečan</td></tr>
<tr><td>G-1</td><td>iru
imana</td><td>ienarut</td><td>yawaramuru</td><td>ipečan</td><td colspan="2">etamuru</td></tr>
<tr><td>G-2</td><td>yawaramuru</td><td>ipečan</td><td colspan="2">etamuru</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">etamuru</td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr>
</table>

O aspecto mais interessante deste sistema é o fato de, desrespeitando o princípio de geração (que é marcante no anterior) equacionar os parentes patrilaterais com os termos da geração imediatamente acima (tomando por base o sistema "horizontal") e *alguns* matrilaterais com os de uma geração abaixo, mantendo apenas certas distinções em função do sexo da pessoa referida.

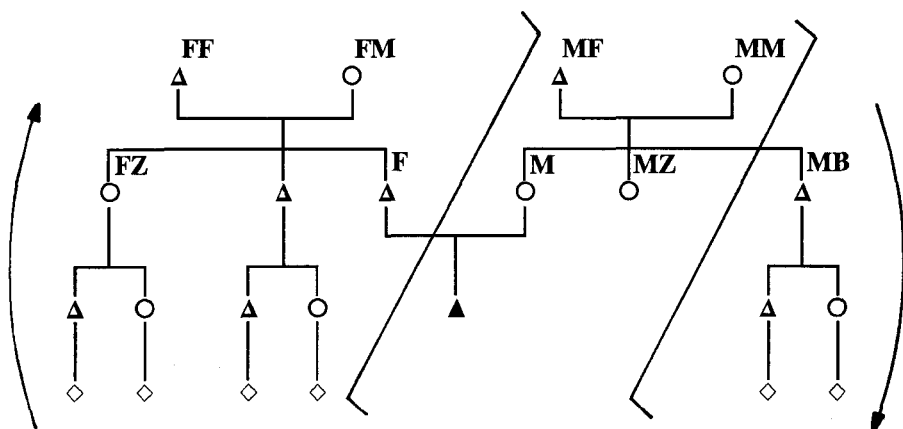
Em termos esquemáticos, os parentes patrilaterais em G+1 são equacionados com parentes em G+2. Como em todos os sistemas há uma grande regularidade de aplicação, os parentes patrilaterais em G+0 acabam equacionados aos de G+1 do sistema horizontal, aqueles em G-1 com os de G+0, e assim sucessivamente. Matrilateralmente, apenas com a mudança de sexo (em relação ao parente de referência, i.e., a M) ocorre a mudança da categoria aplicável. Assim, muda a categoria para MB, mas não a de MZ. De modo contrário, mas coerente com as mudanças sofridas pelo lado "patri" do sistema, os parentes matrilaterais são identificados pelas categorias que, no sistema horizontal, serviam sempre para os de uma geração abaixo. O que então parece marcar o sistema "oblíquo" é uma regra de "skewing" pela qual os parentes patrilaterais "sobem" uma geração e os matrilaterais (com a exceção de MZ e seus descendentes) "descem" uma geração, tudo tomando por base as categorias que lhes seriam aplicáveis no sistema horizontal.

Graficamente, poderíamos representar o sistema oblíquo como um produto de um movimento de aproximação/separação que joga os matrilaterais para uma posição abaixo de onde estavam e os patrilaterais para uma posição acima.

É preciso constatar que há um ponto de clivagem no sistema oblíquo: por que apenas os matrilaterais cruzados (isto é, os MB) sofrem o "skewing" quando, patrilateralmente, cruzados e paralelos (FZ e FB) são afetados[17]? Algo há entre M e MZ que impede que sejam separadas pela regra de "skewing". Mas esta não é a única questão. Há outras: Por que

17. E isto é mais interessante quando rebatido sobre as interpretações correntes dos sistemas "Crow-Omaha", segundo as quais estes sistemas aplicariam de modo regular (ainda que variável) um princípio de cruzamento pelo qual a regra de "skewing" se aplica às posições colaterais cruzadas (cf. Scheffler & Lounsbury 1971; Héritier 1981; Viveiros de Castro 1990a).

tomamos como base o sistema "horizontal"? A que ordem de fatores se deve a existência do sistema "oblíquo"?

DIAGRAMA 4

De modo a dar uma explicação razoável aos problemas acima é preciso, antes de mais nada, relacionar os sistemas a seus contextos básicos de aplicação, mostrando quais os correlatos sociológicos de cada uma das suas formas.

Casa, aldeia e grupos locais

No interior da casa natal

Os Araras vivem em casas coletivas, nas quais os genros convivem com o sogro e com todo o grupo familiar dele. Ainda que não seja possível afirmar a uxorilocalidadae como uma regra definitiva, ela é, porém, a tendência mais marcante na escolha residencial. Mas, como os homens Araras casam-se com mais de uma mulher, a uxorilocalidade torna-se um princípio bastante relativo e flutuante. Há inúmeras estratégias matrimonais e residen-

ciais que contornam a dificuldade imposta pela regra da uxorilocalidade *vis-à-vis* os múltiplos casamentos de um homem. Como norma geral, o primeiro casamento segue o princípio da uxorilocalidade. Casando-se uma segunda vez, e seguindo o regime uxorilocal, o homem deveria deixar novamente seu grupo residencial atual; a não ser que a segunda esposa (e também a terceira) fosse já do mesmo grupo residencial da primeira. Contornando o paradoxo da uxorilocalidade no contexto de casamentos múltiplos, os laços de afinidade replicam: os homens casam-se com duas irmãs ou, secundariamente, com a filha da irmã da primeira esposa. Essa justaposição de laços de afinidade, que contorna as dificuldades de escolha de uma residência, é coerente também com vários outros aspectos da vida social Arara.

Em teoria, um casamento obrigaria a prestação de serviços do genro para o sogro. Se é interessante ter mais de uma mulher, jamais será interessante ter mais de um sogro. Assim, ao justapor seus laços de afinidade, o Arara opera uma lógica comum em sua vida: fugir das obrigações desmedidas que a relação com os afins obrigaria. Tendo-se um sogro, que ele seja o único. Um ideal Arara parece ser o de subsumir toda a relação entre afins — e a conseqüente necessidade da prestação de serviços — às formas mais amenas de relação entre consangüíneos.

Um homem nasce dentro de um grupo residencial que recebe as marcas exclusivas da consangüinidade. Todos, nascidos no interior de um mesmo grupo residencial, são *iebï*, gente com a qual a comunhão de substância se desdobra em partilha de serviços, de dádivas, enfim, em reciprocidade generalizada. Ao casar, os homens Araras deixam para trás seu grupo de origem e, nele, seus consangüíneos. Mas com quem se casam?

Dizem os Araras que, não podendo casar com *iebï*, deveriam se casar com *topkolo* (os não-parentes), mas casam-se de fato com *iebï ibirinda*, "parente outro", outro parente, outra gente. A estatística dos casamentos reais entre os Araras mostra uma recorrência notável de casamentos com mulheres classificadas como *ienarut* ou como *ipečan*; e várias vezes como ambas, em virtude da rede de intercasamentos precedentes permitir várias opções classificatórias. Mas é digno de nota que a maior freqüência aponte

para os casamentos patrilaterais oblíquos (FBDD, FBSD) (ver Teixeira Pinto 1989: 164 e ss.)[18].

Por um lado, a ênfase matrimonial na patrilateralidade corresponde à configuração particular imposta pela mecânica da residência uxorilocal. É que, estando as mulheres fixas numa casa, em decorrência da tendência residencial, todos nascerão num lugar onde as mulheres são parentes virtualmente interditas e ligadas às próprias mães de um dado Ego. Veja-se então que no próprio sistema de classificação "horizontal", de um Ego homem ou mulher, qualquer mulher em G+1 será *yeme*, e em G+0 será, para um homem, *ienarut*, tal como sua irmã real. Assim, a escolha matrimonial, ao excluir as mulheres co-residentes, lança os homens não apenas para fora de sua casa, mas sobretudo para fora do círculo de seus parentes matrilaterais.

A casa Arara é representada como um espaço feminino, lugar onde os laços são traçados a partir das mulheres que, casadas, receberam os homens vindos de fora. A casa de origem, assim, também se recobre, e pelo mesmo conjunto de fatores, com o valor da consangüidade e da reciprocidade irrestrita que lhe vem associada. Os Araras não possuem um termo específico para "aldeia", reunião de casas em um espaço comum. Casa ou aldeia, o espaço da moradia é sempre *odoptam* que, como uma dimensão "feminina" na sócio-espacialidade Arara, diferencia-se do espaço "masculino" da caça, *itoam*, a floresta. A indistinção entre casa e aldeia é bastante significativa, pois aponta para o fato de que, no passado, uma única casa podia ser, ao mesmo tempo, toda a extensão da moradia de um grupo local. Sem uma aldeia propriamente dita, na qual se reunissem várias casas diferentes, os Araras vêem de forma co-extensiva casa e aldeia, *odoptam*. E isto não é qualquer novidade dentro daqueles povos karíbe que havitavam o interflúvio Tapajós-Tocantins. Sobre os Txicão, por exemplo, Menget (1977: 127) afirma que

18. Não há espaço aqui para uma análise sistemática dos casamentos. Um outro artigo ainda deverá ser dedicado ao assunto. De modo complementar ao que está sendo apresentado, ver Teixeira Pinto 1989, Cap. IV.

De même que la tribu peut vivre en un ou plusieurs villages, le village peut comprendre une ou plusieur maisons.

Importa então que casa/moradia, mulheres e consangüinidade se confundam. Pois não é outro o lugar de aplicação daquele sistema de classificação que estamos chamando de "horizontal" senão o lugar da moradia original, espaço dos parentes que, relacionados através da consangüinidade, são próximos o suficiente para serem "equiparados" entre si. A tendência daquele sistema era, como visto, o de "havaianizar" todos os parentes na mesma geração de Ego.

Assim, o sistema "horizontal" se confundiria com a "proximidade" que a consangüinidade em vigor no grupo residencial natal estaria expressando. Ora, se por um lado a casa de origem é marcada pela consangüinidade, por outro lado após o casamento um homem mudará não apenas de casa, mas de regime de sociabilidade a que deve se submeter. Não é, contudo, paradoxal[19] que a casa/moradia de origem esteja marcada pela consangüidade e, após o casamento, os homens sejam condenados a viver apenas entre os afins. A passagem de uma casa a outra, que, como mecânica uxorilocal, expressa a fórmula matrimonial mínima de exogamia de grupo local (residencial), equivale à passagem de uma dimensão exclusiva da consangüinidade ao universo da afinidade real. O ciclo de vida de um indivíduo pode assim ser entendido, a partir do trânsito dos homens adultos de sua casa de origem à casa de sua esposa, como um movimento de saída do círculo restrito das relações definidas pela consangüinidade para outro universo de relações que começam a se estruturar com o casamento[20].

---

19. Agradeço ao Prof. Roque Laraia por ter apontado, na leitura da Dissertação de Mestrado, o paradoxo entre as afirmações da casa enquanto lugar da consangüinidade e o fato de que, funcionando o regime uxorilocal, os homens adultos vivem mesmo é entre os afins reais. O ponto é de grande importância, pois obriga a tomar de forma mais nítida as diferentes dimensões onde se aplicam os regimes sociológicos: casa natal = consangüinidade; casa-destino = afinidade.

20. É interessante registrar que a mudança de regime que acompanha a mudança de casa não altera o estatuto "feminino" da moradia. Ao contrário, a casa de origem é revestida pela consanguinidade porque *as mulheres* de lá são consangüíneas (uma vez que o eixo a partir do qual são traçadas as relações é o da M e da MZ); por outro lado, na casa para onde um indivíduo se muda após o casamento, as relações de afinidade são traçadas a partir de sua própria esposa (i.e., uma mulher). O resíduo permanente na mudança de casa é que, qual-

Na casa dos afins: o outro grupo residencial

Um homem adulto casado deve viver entre seus afins reais. Seus parentes consangüíneos ficaram em outra casa. Não é incomum, porém, que dois irmãos casem-se com duas irmãs, e partam juntos para um novo grupo residencial[21]. Mas não há caso (nem através das genealogias) em que irmão e irmã tenham se casado com membros de algum grupo residencial e tenham se mudado juntos. Estruturalmente, um homem deixa a casa de seu pai, sua mãe e suas irmãs para sempre[22]. Convivendo dentro de um grupo residencial estranho, o homem casado tem até seus movimentos restringidos. Seu lugar não é a casa em si, *odoptam*, que, como vimos é "feminina" e, após o casamento, é também lugar diferente do lugar de origem. Um homem adulto casado quase nunca circula livremente pelo interior da casa. Seu lugar é o *ičit*, espaço onde coloca sua rede e seus pertences, fração doméstica de um grupo residencial estranho, onde o homem, na condição de marido, ocupa um ponto quase central, cercado pelas redes das mulheres e dos filhos. O "centro" da casa, porém, é da esposa, ou melhor, do grupo do sogro[23].

Para o lugar central da casa convergem também parte dos alimentos que o grupo familiar obtém. Da caça, que o homem pega, quase tudo é dado ao sogro ou à sogra para que prepare; quase sempre também para que

quer que seja ela, a moradia é sempre um "local das mulheres".

21. Esta possibilidade parece contrariar o regime matrimonial e residencial vigente entre alguns grupos Jê. Turner (1979) e Crocker (1979 e 1984) mostram que a uxorilocalidade, tanto entre os Kayapó quanto entre os Canelas, assenta-se sobre a separação definitiva do novo marido de todo o seu grupo social natal. Os Araras, por outro lado, não apenas permitem - e, em certos casos, até valorizam - os arranjos matrimoniais entre *siblings sets* (dois irmãos com duas irmãs, p.ex.): a uxorilocalidade entre eles não aponta para qualquer ruptura definitiva com o grupo residencial natal. Entre certos grupos Jê tal ruptura parece resolver-se apenas por ocasião dos ritos funerários em que os consangüíneos devem voltar para buscar seus parentes mortos. Entre os Araras, como pretendo mostrar adiante, o regime uxorilocal é uma espécie de pré-condição para a própria manutenção das relações com os consangüíneos que pertencem ao grupo residencial natal.
22. Não tenho nenhum registro de divórcio entre os Araras.
23. As casas Araras são retangulares, de duas águas e, portanto, não possuem um centro geométrico propriamente dito. Por "centro" estou me referindo aqui ao lugar onde o núcleo familiar mais importante dentro do grupo residencial (o do sogro) tem seu fogo, e para onde convergem as principais relações e eventos domésticos, dos quais um homem casado estaria idealmente excluído no cotidiano.

redistribua, a seu modo e critério. Dos produtos da roça, apenas parte é dada ao sogro ou à sogra. As roças, contrariamente aos produtos das caçadas, são concebidas como estritamente familiares, fruto do trabalho do marido, da esposa e também dos filhos; quanto à caça, ou já é coletiva de fato — vários homens de um mesmo grupo residencial colaborando para seu sucesso —, ou é coletiva no sentido do direito que têm os sogros sobre seus produtos.

O ritmo cotidiano do trabalho dos homens implica quase sempre em ter de sair de casa. E, mesmo quando isso não ocorre, é muito raro flagrar um homem livremente dentro de casa; o mais comum é que esteja na porta (posto que cada família "possui" ao menos uma delas) ou já do lado de fora. A vida de um homem adulto casado se resume, assim, em termos espaciais, à freqüência de pontos meio liminares, franjas de espaço que a sóciografia da casa Arara não reveste de valores indesejáveis aos homens ("feminino", "afinidade").

Por outro lado, jamais cessarão as relações de um homem com seu grupo local/residencial de origem. Pais, mães e irmãs lá permaneceram. O tempo dessas relações não é, contudo, o mesmo tempo das relações cotidianas com os membros do grupo da esposa (esposas). O ciclo anual das atividades aqui importa muito, pois é apenas a estação seca o tempo das visitas a outros grupos e do oferecimento de festas. Mas, se no passado recente uma "visita" era realmente um grande deslocamento espacial na direção de outro grupo local, hoje, vivendo numa única aldeia, os Araras praticam o costume das visitações de modo indireto.

Todo deslocamento para visitar outro grupo local implicava em, no caminho, uma longa parada para que os homens partissem para uma grande caçada coletiva, cujos produtos seriam levados em oferecimento ao grupo local visitado. O grupo anfitrião, por seu lado, sabedor do tempo de cada nova visita[24], estaria preparado com imensas quantidades de uma bebida feita preferencialmente pelas mulheres, através da mastigação da farinha ou do beiju de macaxeira. A bebida servia para ser oferecida em troca das carnes de caça. Hoje em dia, se o esquema básico está inalterado, tudo se exe-

24. Os Araras marcam compromissos em escalas temporais até muito amplas simplesmente através do cômputo dos dias (com base no circuito diário do sol, *čiči*) ou dos meses (com base nos ciclos da lua, *nuno*).

cuta de forma mais sutil. Sem outro grupo local para visitar, os Araras articulam-se em seus grupos residenciais atuais (o do sogro) para saírem em grandes expedições de caça: não partem mais para outro grupo, e sim retornam à própria aldeia, mas com o mesmo intuito de oferecer aquela caçada a algum outro grupo residencial que não o mesmo onde estão vivendo. Neste sentido, mesmo vivendo em uma única aldeia, tudo leva a crer que o sistema de oferecimentos e retribuições, que no passado vigorava entre os grupos locais, hoje mantém-se vivo entre os grupos residenciais. Cada grupo que recebe uma caçada em oferta também parte, após um primeiro consumo das carnes e das bebidas, para retribuir com outra caçada àquele grupo que lhe ofereceu inicialmente. O ciclo como um todo se mantém durante quase toda a estação seca, entre partidas para caça, fabricação de bebida, consumo e retribuições. Tudo será encerrado com as primeiras chuvas, que marcam o tempo do início da preparação do terreno para as roças do próximo ano.

Todo este ciclo, que mantinha os grupos locais interconectados, possui ainda sua função articuladora. Na base de seu funcionamento e de sua lógica estão ainda o princípio da exogamia de casa — e da uxorilocalidade que é sua contrapartida —, a distribuição da população entre grupos residenciais diferentes e a relação disso tudo com o sistema de classificação das relações sociais.

Entre os grupos residenciais

Após o casamento, um indivíduo deixa a casa onde nasceu e passar a viver entre os afins reais (os parentes de sua esposa). Entre uma casa e outra, os Araras constróem um intrincado sistema simbólico capaz de rearticular as diferentes casas em um mesmo e único ciclo de produção e reprodução de laços sociais fundamentais.

A lógica da residência pós-marital tem como um de seus efeitos dividir a população feminina em dois grandes grupos: 1) as mulheres que são relacionadas à mãe de Ego e que formam um núcleo básico em torno do qual se desenrolam as relações sociais dentro da casa natal de Ego; e 2) as parentas patrilaterais, que formam o núcleo estável de uma outra casa. A regra uxorilocal e o princípio da "exogamia de casa" definem um modelo ideal de trocas matrimoniais entre apenas duas casas, entre as quais os homens circulam. Neste modelo, um homem deverá casar-se com mulheres da casa original de seu pai e para lá mudar-se após o casamento (daí a ênfase estatística nos casamentos patrilaterais). Assim, o segundo grupo de mulheres

(as parentas patrilaterais) acaba sendo equacionado ao grupo dos afins reais e as do primeiro grupo (as matrilaterais), aos consangüíneos.

Por outro lado, o modelo das trocas matrimoniais implica também numa relação complexa com o tio materno. Enquanto ainda solteiro, será o tio materno aquele que idealmente inicia Ego nas caçadas coletivas. Depois de casado, o tio materno, não mais pertencendo à casa original de Ego (devido ao princípio da uxorilocalidade), deixará de ser "parceiro de caça" (*ibirinda*) passando a "parceiro de guerra" (*uoktaŋat*), que é parceiro formal residente em outra casa. Assim, a relação tio materno/sobrinho uterino se comporta como um modelo paradigmático das relações que um Ego deve manter com os parentes matrilaterais, mesmo depois dos casamentos uxorilocais. Entre parceiros *uoktaŋat*, um tem livre acesso sexual à esposa do outro; e isto faz com que um possível casamento com MBD (que entra na categoria *ipečan*, no sistema oblíquo — ver o sub-item "No interior da casa natal") sofra uma *interdição explícita*. Por isso a ênfase estatística nos casamentos patrilaterais. Um Ego, portanto, acaba tendo como universo básico de relações os *parentes masculinos matrilaterais* (cujo modelo paradigmático são as parcerias com MB) e, após o casamento, também os *parentes femininos patrilaterais*. Ora, este universo "cruzado" das relações de um Ego — mulheres do lado paterno, homens do lado materno — parece se definir por um conjunto de relações complementares (residência e casamento; parcerias de caça e laços de afinidade; etc), cujo modelo mais inclusivo parece ser aquele definido e operado nos rituais das grandes caçadas coletivas das estações secas.

Quando um homem deixa sua casa original, passa a pertencer ao grupo de caçadores da casa de sua esposa, onde passa a viver. Como quase todos os homens devem ter vindo de outra casa (em virtude da regra de residência), a equipe de caçadores se define, em parte, por seu caráter exterior às relações internas àquela casa. Como já vimos, do ponto de vista de um homem casado, a casa onde vive é também marcada por um "valor feminino" e pelas relações de afinidade (com seus sogros e cunhados não casados). Assim, o pertencer ao grupo de caçadores se contrapõe às relações internas à casa, uma vez que os caçadores — como homens que vieram casar-se — são "exteriores" a ela.

Residência e classificação

Como disse anteriormente, os dois "sistemas" de classificação — o "horizontal" e o "oblíquo" — são expressões das duas dimensões distintas de sociabilidade: a casa natal, e a casa para onde vão os homens após o casamento. É preciso explicitar como isso se dá.

Em primeiro lugar, a inflexão uxorilocal é bastante coerente com um dos traços do sistema dito "oblíquo". Este princípio residencial, além de jogar um homem entre seus afins reais, o separa de sua irmã, por exemplo. Ora, não é outro fenômeno senão este o que aparece marcado no sistema oblíquo, em G+1. Um Ego identifica M e MZ (tal como no sistema "horizontal"), separando-as radicalmente de MB. Assim, as filhas de MZ serão sempre co-residentes (os homens só até se casarem), o que não se dá com os filhos de MB que, em virtude da regra de residência pós-marital a ser seguida pelo tio materno, já deverão nascer em casa diferente dos filhos de MZ e dos próprios irmãos de Ego. A dinâmica da residência explicaria, assim, porque, quanto à lógica classificatória, MZ e MB são diferenciados. Mas ainda não fica explicado o conteúdo particular dessa diferença, isto é, aquela regra de "skewing" pela qual MB "desce" uma geração e é classificado como B. De qualquer forma, creio ter explicado o porquê de, na passagem do sistema "horizontal" ao sistema "oblíquo", MZ não ser submetida à reclassificação: o princípio residencial separa M de MB, nunca de MZ[25].

Ora, se MB sofre o "skewing" porque deve deixar sua casa natal após o casamento, o que dizer de FZ e FB que em relação a Ego são, desde o início, de outro grupo? De fato, mais uma vez a existência do "skewing" do sistema oblíquo parece estar perfeitamente de acordo com a dinâmica residencial. O sistema oblíquo de classificação, assim, parece expressar a própria forma do sistema residencial: a diferença entre certos parentes em função de sua origem ou de seu destino residencial. Entretanto, se o princípio

25. É interessante notar que algo bastante semelhante ocorre entre os Txicão. Mostrando que M e MZ são sempre equacionadas (*ye*), Menget afirma que "(...) as únicas categorias em txicão que não podem ter acepções oblíquas constituem um conjunto natural interessante que remete à composição matrifocal do grupo familiar" (1977: 213-4). O modo de composição do grupo residencial, assim, pareceria de fato ter grande importância na dinâmica classificatória de todo o grupo dialetal Arara, no sentido de não permitir qualquer ruptura na equação M = MZ (*ye* nos Txicão, *yeme* nos Araras).

residencial dá conta da forma do sistema de classificação oblíquo, o mesmo não se pode dizer do seu conteúdo. O que faz então o conteúdo particular daquela regra de "skewing", pela qual MB é reclassificado como B e FZ/FB como FM/FF?

Antes de tentar a resposta é preciso registrar que a permanência inalterada de MZ poderia também ser hipoteticamente explicada por outras razões. Por exemplo, se postulássemos a existência de uma inflexão matrilinear no sistema tudo se explicaria de modo bem razoável. Filhos de M e de MZ seriam de uma mesma linhagem; já os descendentes de MB pertenceriam à linhagem de MBW. Assim, as classificações poderiam expressar uma suposta existência de uma linhagem matrilinear. Mas, com duas ressalvas: nem os Araras reconhecem a existência de linhagens, nem a sua postulação resolveria o problema da co-existência dos dois sistemas de classificação.

Por outro lado, tem sido comum explicar os sistemas "à la Crow-Omaha" por uma regra segundo a qual, nesses sistemas, "uma mudança de sexo equivale a uma mudança de geração"[26]. Ora, se isto no nosso caso explicaria porque MB sofre o "skewing" que MZ não sofre[27], patrilateralmente porém tudo iria por água abaixo: tanto FZ quanto FB sofrem o "skewing". Ainda que não se descarte a regra, seria necessário mostrar por que ordem de fatores "mudar o sexo" efetivamente significaria também "mudar a geração". Em outras palavras, é preciso encontrar uma lógica que dê conta, ao mesmo tempo, dos traços gerais do sistema e do conteúdo particular desses traços; não apenas constatar que há o "skewing" e que, portanto, "muda-se de geração", mas explicar onde se fundamenta a existência do "skewing" e qual a razão dessa "mudança de geração". O que dá o conteúdo particular à regra de "skewing" que define o sistema oblíquo?

Concepção, reprodução, classificação

Meu argumento é que podemos dar conta dos traços gerais dos sistemas e do seu conteúdo se tomarmos como referência as teorias nativas de concepção e de reprodução. Se isto não se configura em qualquer novidade metodológica na antropologia ou na etnologia sul-americana contemporâ-

26. Ver, por exemplo, DaMatta (1976: 183).
27. Porque MB seria de "sexo cruzado" em relação ao parente de referência (a M).

neas, pelo menos aponta para a necessidade de explicitarmos uma questão teórica de fundo. Se aceitamos como recurso de método a referência aos modelos de concepção, temos de aceitar também que "sistemas de parentesco" falem, no mínimo, da geração e da reprodução dos indivíduos. E, então, se não há um conteúdo universal no "parentesco", haveria ao menos um objeto comum sobre qual todos os sistemas tenderiam a falar: como nascem e se reproduzem os indivíduos. Tudo isto evitaria que procurássemos dar definições mais substantivas de "parentesco".

Para que possamos dar conta daquela regra de "skewing" é preciso especificar, no sistema, quais os pontos em que ela opera. Matrilateralmente, vimos que em MB; patrilateralmente, tanto em FZ quanto em FB. Especifiquemos, porém, apenas duas equações inicialmente, por razões que espero fiquem claras no correr da argumentação. Tomando, como um parâmetro inicial, a fórmula comum para os sistemas "Crow-Omaha" — "uma mudança de sexo equivale a uma mudança de geração" — retenhamos, como nosso problema, o explicar por que o sistema oblíquo Arara equaciona MB a B, e FZ a FM.

Dizem os Araras que uma mulher só pode conceber após várias cópulas, pois a quantidade de sêmen que um homem deposita em cada ato sexual é insuficiente para gerar um filho. A necessidade de relações sexuais múltiplas diz aos Araras inclusive que uma pessoa, em tese, poderia ter até mais de um pai. E não só em tese, pois na vida real não são poucos aqueles dos quais se diz serem filhos ao mesmo tempo de fulano, de sicrano, de beltrano...[28]

As mulheres Araras aceitam que é o *ekuru* (sêmen) dos homens que forma o feto em seus ventres. Às mulheres cabe alimentar o filho depois de gerado e nascido, através do leite materno, *moŋukuru* — "sêmen do peito". Há uma equivalência semântica entre gerar um filho pelo *ekuru* (do pai) e alimentá-lo pelo *moŋukuru* (da mãe). Atos complementares, o fazer um filho e o alimentá-lo se confundem. Feito pela substância do pai, alimentado pela substância da mãe, qualquer indivíduo Arara reconhece seus vínculos de forma bilateral: o F participando da formação das partes "duras" e "se-

28. O impacto disto no sistema de classificação é individualmente variável e não parece constituir qualquer problema para o sistema como um todo.

cas" (como os ossos, que são *kurukepra* — sem *ekuru*), tal como as carnes moqueadas dos caçadores; e a M, das partes "moles" e "líquidas" (como o sangue, vísceras e os fluidos corporais, que são *kuruket* — com *ekuru*)[29].

Durante todo seu ciclo de vida um indivíduo reconhecerá, na mãe, aquela que o alimentou com sua própria substância, seu leite materno, leite-de-peito, *moŋukuru*: o "sêmen" das mulheres. É interessante notar que na falta da mãe será MZ quem deverá alimentar um recém-nascido; e esta é mais uma razão para que M e MZ jamais sejam diferenciadas. Por outro lado, um indivíduo reconhecerá no pai não aquele que o "alimentou", que é função materna por excelência, mas quem simplesmente o fez. Depois da infância, na adolescência e na idade adulta, o ato de alimentar alguém ou ser alimentado por alguém é simbolicamente definitivo para o cálculo das "proximidades" de qualquer indivíduo. Qualquer ato de oferecer alimento, principalmente a bebida da macaxeira (*piktu*), é marcado por densa gestualidade ritual: quem aceita, toma da bebida pelas mãos daquele que a oferece.

Todo o ciclo de vida do Arara é orientado para a aquisição paulatina de substâncias vitais. Como marcas de nascimento, ele é feito pelo pai, alimentado pela mãe. Mas, depois de seu casamento, um homem deixará seu grupo de origem e, nele, quem o fez e quem o alimentou: seu pai, sua mãe (mães). Aqueles que, de um modo ou de outro, deram-lhe "substância": seus parentes por "substância", seus consangüíneos. Também sua irmã (irmãs) permanecerá no grupo de origem, dada a regra uxorilocal.

Vivendo em outra casa, um homem retornará ao grupo de origem apenas na condição daquele que vem de visita, oferecendo a caça que abateu na floresta. Mas não vem só por isso: vem também, e principalmente, em busca da bebida da macaxeira que receberá em troca da caça que traz[30]. A bebida da macaxeira — que é feita pelas mulheres — é a mais valorizada fonte de substância vital que os Araras procuram[31]: o *ekuru* ou simplesmente *kuru*. A substância vital *ekuru*[32] não é apenas uma condição

29. Esta é, inclusive, mais uma razão para negarmos aquela hipótese de uma sobrevivência de um princípio matrilinear para explicar a estabilidade classificatória de MZ.

30. Para uma análise mais detalhada de todo o ciclo que articula a caça, a fabricação da bebida da macaxeira, o sistema de troca entre elas, ver Teixeira Pinto 1989 (Cap. II).

31. Com a exceção do chá do cipó *omiačembïlï*, que parece ter seu uso restrito às iniciações masculinas e às práticas xamanísticas.

32. Palavra morfológica e foneticamente idêntica ao *ekuru* do sêmen masculino.

de vida, mas sobretudo a própria condição de ter a capacidade para reproduzir-se fisicamente. É a substância que, dando vida, garante também a fertilidade[33].

Voltando de uma caçada, oferecendo as carnes dos animais abatidos, um homem receberá, em contrapartida, a bebida que contém o sumo vital desejado, o *piktu* feito da macaxeira. Bebida que é feita e oferecida pelas mulheres. O padrão da visita é vir oferecer a caça aos parentes (por "substância", os consangüíneos) que ficaram na sua casa de origem, e receber das mulheres que aí ficaram a tão desejada bebida. Ora, quem são as mulheres de sua casa de origem? Serão avós (MM), mães (M e MZ), e sobretudo irmãs (que serão todas as mulheres de sua mesma geração, dadas as classificações "havaianas" do sistema horizontal). Por isso idealmente serão as irmãs de um homem (reais ou classificatórias) que fabricarão e oferecerão a bebida quando ele vem de visita, trazendo a caça como oferecimento[34].

Receber a bebida é receber a substância vital tão desejada, como já vimos. Por que recebê-la através das irmãs (reais ou classificatórias)? Tudo se passa como se o pai tivesse "feito" um filho, a mãe o tivesse alimentado ao seio durante sua infância, e as irmãs tivessem agora a obrigação de continuar esse processo, garantindo aos irmãos que partiram a bebida e, portanto, a substância que lhes é vital. Pai, mãe (mães) e irmã (irmãs) aparecem assim com um estatuto complementar para todo o ciclo de vida de um indivíduo. Qual o efeito desse modelo nativo de concepção e reprodução humanas para o sistema de classificação que estamos tratando?

O que pode significar para um Ego o fato de chamar a FZ tal como chama a FM? E chamar o MB tal como chama a seu próprio B?

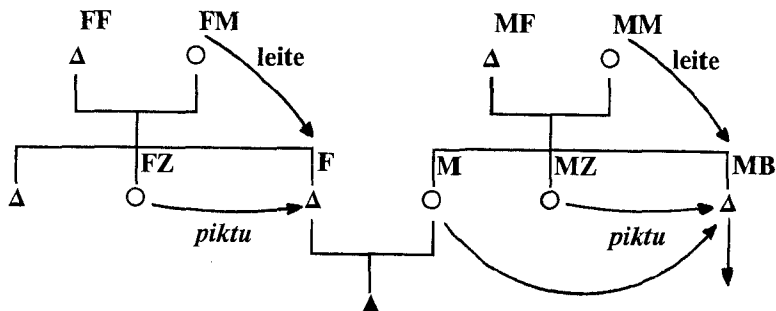
---

33. Ver Teixeira Pinto 1991 para uma análise das relações de gênero do ponto de vista da concepção e da reprodução.

34. Os Araras identificam também as mulheres de seus "parceiros formais" — *uoktaŋat* — como preferenciais fabricantes e ofertadoras de bebida. Há aqui uma notável coincidência. O modelo da "parceria formal" é a relação entre tio materno e sobrinho. Esta parceria se estabelece idealmente entre adultos membros de grupos residenciais diferentes. Para que um indivíduo tenha um tio materno como "parceiro formal" em sua casa de origem (de onde sairá a bebida a ser oferecida), seria preciso então que o MB tivesse permanecido lá. Ora, para que após o casamento MB tenha driblado a uxorilocalidade e permanecido em seu próprio grupo residencial ele deve quase que obrigatoriamente ter se casado com sua ZD que é, significativamente, a própria irmã de seu parceiro.

O que se pode dizer é que entre FZ e FM o que há de comum é sua complementaridade quanto ao ciclo de vida do próprio F. A mãe (FM) o alimentou ao seio; a irmã (FZ) o alimentou de bebida. Ambas deram a ele a "substância" de que precisa. E por isso não são apenas "consangüíneas", mas um tipo determinado de parente que, pela lógica da transmissão e aquisição da substância vital, estão relacionadas ao F *de um mesmo modo*. Um indivíduo reconhece assim, no próprio sistema de classificação, que tanto FM quanto FZ participam do ciclo vital de F, transmitindo a ele, pela alimentação ao seio ou pela bebida, a "substância" que o mantém vivo e que lhe permite reproduzir. Assim, FZ e FM são perfeitamente equiparáveis, pois ambas "alimentam" de substância o próprio F de Ego.

Ora, é notável que o mesmo argumento — o modelo nativo de concepção e reprodução — dê conta também da secção matrilateral do sistema oblíquo. Dizer que MB é equiparável a B é apenas constatar também que a mãe de MB e a irmã dele (que é a mãe de Ego) são equiparáveis: a mãe de MB o alimentou de "substância" pelo seio; a irmã dele, pela bebida. Então, se minha mãe "alimentou" de substância meu MB, é como se fosse também uma "mãe" para ele; logo, ele será como se fosse meu irmão. O efeito de tudo isso é ilustrado pelo Diagrama 5.

DIAGRAMA 5

Quer me parecer assim que o modelo Arara da concepção e da reprodução (a transmissão da "substância" vital) dá conta do conteúdo particular daquela regra de "skewing" que caracteriza o sistema oblíquo de classificação. Vimos anteriormente que a separação de alguns parentes nos sistemas de classificação estava já indicada pelo próprio princípio residencial. A coerência formal entre residência e classificação não dava conta, porém, do conteúdo das mudanças classificatórias do sistema oblíquo. Agora espero ter demonstrado como aquela regra particular de "skewing" se enraíza na doutrina nativa da concepção, da reprodução e da "transmissão da substância" que aproxima alguns indivíduos (mães e irmãs) com papéis complementares.

Temos ainda um último problema a resolver. Por que o sistema oblíquo opera apenas no espaço da relação entre indivíduos de grupos residenciais diferentes?

Ora, vimos que o sistema oblíquo de classificação se baseia na percepção de uma relação *sui generis* entre um homem e sua irmã (entre F e FZ, entre M e MB) na primeira geração ascendente em relação a Ego. Essa relação só se configura possível quando aquele homem e sua irmã foram separados pela regra da uxorilocalidade, posto que o oferecimento ritual da bebida — que implica no ato de "alimentar" de substância — deve acompanhar uma visita que um homem faz a seu grupo residencial de origem, onde ficaram justamente suas irmãs e seus outros parentes por "substância". Apenas quando em grupos domésticos diferentes a relação entre um homem e sua irmã se definiria através da oferta da bebida e, portanto, da "transmissão de substância" entre eles. Daí porque o sistema oblíquo, com aquela particular regra de "skewing", é a expressão do modo particular da sociabilidade que se estabele entre diferentes grupos residenciais.

Por outro lado, pode-se também perceber o caráter complementar entre o sistema horizontal e o oblíquo, e o porquê de tomarmos o horizontal como base de todo o sistema de classificação. É preciso inicialmente um sistema de classificação que defina as mulheres em G+0 como irmãs (e homens como irmãos) para fazer da relação entre as casas uma relação do tipo B/Z. E como a interação entre as casas é definida como de "transmissão de substância" das mulheres para os homens, então a relação entre casas diferentes poderia ser expressa pela transmissão das irmãs aos irmãos, que define aquela relação hierárquica (Z > B) e gera a forma "Crow" do sistema.

Ora, mas um homem não pode reconhecer em sua irmã real mais do que uma mulher de sua própria geração, com a qual ele era co-residente em seu grupo local de origem (portanto uma mulher que no sistema horizontal será sempre *ienarut*: Z, FZD, FBD, MZD, MBD...). O filho desse homem porém reconhecerá na irmã do pai ou na irmã de MB (a M) não uma simples ex-co-residente dele (do F ou do MB), mas uma mulher que lhes dá "bebida/substância", relação de oferta que só pode se estabelecer quando entre F e FZ e entre M e MB interpõe-se um princípio residencial que os separa. Assim, um Ego reconhecerá na FZ alguém semelhante a FM, e reconhecerá em MB alguém semelhante a B — o que explica todo aquele efeito de "skewing" do sistema oblíquo. Portanto, "leite-substância" transmitido pela mãe e "bebida-substância" transmitida pelas "irmãs" (mulheres de uma mesma geração em relação a Ego, residentes em seu grupo local de origem) — *moŋukuru* e *ekuru* — dão, junto com seu modo de transmissão, a chave para o entendimento do sistema.

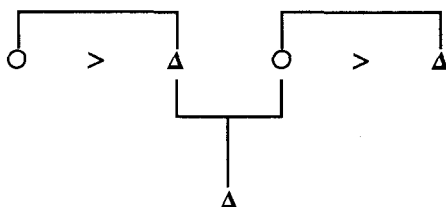
De um lado, nota-se que todo o sistema supõe uma certa "hierarquia" das mulheres (mães, irmãs) em relação aos homens (filhos, irmãos) (ver diagrama 6). Esta "hierarquia" explicaria porque, do ponto de vista de Ego, FZ estaria "acima" de F e M "acima" de MB, uma vez que FZ é equiparada a FM e MB equiparado a B[35].

Por outro lado, esta mesma "hierarquia" poderia ser tomada como uma expressão da relação de subordinação dos "tomadores de substância" em relação aos "doadores de substância"; subordinação que é, num outro nível, a própria expressão da existência de diferentes grupos residenciais articulados pelos ritos de oferecimento de caça e de bebida[36]. Foi a esse conjunto de relações entre os grupos residenciais que chamei, em outro lugar, de

35. Esta "hierarquia" das mulheres parece corresponder, assim, àquele princípio de uma preponderância feminina, ou melhor, das irmãs sobre os irmãos, que caracterizaria os sistemas "Crow"; o que, de qualquer forma, serve para corroborar, uma vez mais, a crítica que Viveiros de Castro (1990a: 12-13) apontou na teoria de Héritier (1981) sobre os sistemas semi-complexos.

36. É devido a esta "hierarquia" que Ego, não podendo reconhecer em sua irmã real mais do que uma co-residente original, reconhecerá nas mulheres de outra casa — que no modelo seriam as primas patrilaterais, uma vez que o princípio residencial corresponde à diferença entre matri e patrilaterais — não uma *ienarut*, como suas irmãs, mas uma *yeme* como sua mãe (mães: M e MZ).

"aliança residencial", uma vez que seu princípio de articulação supõe os termos de um verdadeiro sistema de "trocas".

DIAGRAMA 6

A demonstração da existência de uma "aliança residencial" propriamente dita, nos termos em que a concebemos, faz do sistema social Arara quase que uma estrutura que funcionaria nos moldes de um sistema baseado em metades exogâmicas[37]. Ora, os problemas que decorrem desta figura sobreposta ao sistema Arara se aproximam de alguns dos problemas apontados por Lévi-Strauss sobre a organização social Borôro (ver Lévi-Strauss 1986). Um sistema de metades exogâmicas implicaria o casamento entre primos cruzados bilaterais; mas tanto entre os Borôro quanto entre os Araras é nítido que os casamentos tendem a ser patrilaterais (com a prima, entre os Borôro e com as filhas das primas entre os Araras)[38]. A questão, como sugere Lévi-Strauss, é que "as alianças matrimoniais são feitas no quadro de alianças mais gerais: a aliança social preexiste e sobrevive aos laços matrimoniais" (1986: 179). O recurso a esta outra ordem de articulação — que Lévi-Strauss chamou de "político-jurídica" — é fundamental para a inteligibilidade não apenas das formas matrimoniais, mas também para os

37. Tomando-se como referência todo o cálculo residencial e matrimonial de um dado Ego (ou um *sibling set*) em particular, e nunca do ponto de vista da sociedade como um todo.

38. Mas, é de se notar que, como efeito do "skewing" do sistema oblíquo, as filhas das primas patrilaterais "sobem" uma geração e passam a ser classificadas com termos de G+0.

mecanismos gerais de funcionamento de todo o modelo da organização social em sociedades com sistemas não-elementares. No caso Arara, a ordem "político-jurídica" seria aquela da articulação entre as casas visando o ciclo de transmissão das substâncias vitais; ordem esta cuja maior expressão parece ser a sua incidência principalmente nas relações entre B e Z (F e FZ; MB e M), com a preponderância lógica das Z sobre os B, uma vez que são elas as "doadoras de substância". E esta ruptura entre os germanos de sexo diferente, que é onde se pauta a preponderância das irmãs, parece ser um dos grandes princípios a presidirem as relações sociais entre os Araras[39].

De qualquer forma, todo o sistema Arara, cuja expressão pelo sistema de classificação teria a aparência de uma imensa discrepância, se apresenta de fato como um todo coerente e sistemático que expressa apenas os princípios particulares que fundamentam a própria vida em sociedade. Se fosse preciso dar uma imagem do sistema social Arara como um todo, diríamos que esta imagem deveria conter os seguintes elementos: um sistema de classificação definindo um campo básico de relações de consangüinidade (de "proximidade") e um mecanismo de diferenciação entre parentes maternos e paternos; uma regra uxorilocal, em conformidade com a diferenciação daqueles parentes, que retira da MZ qualquer possibilidade de reclassificação; uma doutrina de concepção e de transmissão de "substâncias" pela qual mães e "irmãs" sejam complementares; e, finalmente, um segundo sistema de classificação que sirva para expressar os efeitos desta complementaridade.

39. É isto o que parece dar corpo àquela "sociabilidade cruzada" (ver o sub-item "Entre os grupos residenciais", do presente artigo) que articula a regra residencial, a lógica matrimonial e os ciclos rituais de oferta de bebida ("substâncias"). O eixo básico disto tudo, como se viu, encontra-se de modo estratégico na distinção B/Z (onde Z > B), que é o princípio gerador da distinção mais englobante, também manifesta no sistema "oblíquo", entre parentes maternos e paternos (entre os consangüíneos e os afins, entre os membros do grupo natal e os membros do grupo destino depois do casamento).

À guisa de conclusão: relações de sangue e relações cerimoniais

Dizíamos no inicío do trabalho que nossa argumentação talvez pudesse ajudar a iluminar, de modo diferente, alguns outros casos sul-americanos. De modo a exemplificar esse ponto, apresento uma rápida comparação com alguns grupos Jê.

Um dos aspectos mais interessantes do dualismo Jê é a distinção entre "nominadores" e "genitores", proposta inicialmente por Melatti (1976) para os Krahô e depois retrabalhada por vários outros especialistas no Brasil Central. Essa oposição é interessante porque articula todo um sistema de oposições maiores e mais englobantes: entre o universo público e o privado, entre as relações de substância (consangüinidade) e as relações cerimoniais. Mas é interessante também porque foi através da análise dos sistemas de nominação dos Jê que se chegou a dar conta de alguns problemas de seus sistemas de classificação de parentesco[40]. E foi inspirado pelo sucesso dessa fórmula que Menget (1977) tentou explicar as classificações Txicão que, como os Jê, incluem inúmeras equações oblíquas.

O que importa notar é que tem sido mais ou menos consensual entre os especialistas no Brasil Central que o dualismo Jê repousaria sobre uma oposição de fundo: "a raiz do dualismo Jê, portanto, seria uma oposição axiomática entre relações fisiológicas e relações cerimoniais" (DaMatta 1976: 245). As relações "fisiológicas" definindo certos "grupos de substância", nas quais a lógica é a da "mistura" e da "geração física". A ponte entre as "relações de sangue" (fisiológicas) e as relações cerimoniais foi justamente atribuída à oposição entre "genitores" e "nominadores" (uns identificados com a "geração"-"concepção", outros com a passagem para uma esfera mais "cerimonial" da vida social). O sistema de transmissão onomástica leva o indivíduo a "sair" da esfera das relações definidas pela "substância" em direção às relações definidas pelo pertencimento aos grupos cerimoniais, em função do nome que ele recebe (cf. Melatti 1976).

Mas, é preciso registrar também dois outros aspectos. O primeiro é que as relações estabelecidas entre "nominador" e "nominado", isto é, o universo das relações cerimoniais não marcadas pela "proximidade de subs-

---

40. Ver, p.ex., DaMatta 1976: Caps. III e IV.

tância", implica numa certa "distância social (...) porque eles vivem em casas diferentes" (DaMatta 1976: 119). Em segundo lugar, o caráter complementar do sistema de nominação em relação ao "sistema de concepção": "há também um indício de que a transmissão de nomes seria uma procriação no sentido figurado" (Melatti 1976: 147).

Os Araras nada mostram sobre um sistema de "transmissão de nomes" que operasse na fronteira entre uma dimensão cerimonial e outra marcada pelas relações de "sangue"[41]. A dimensão cerimonial Arara opera, sim, com a complementaridade dos papéis de mãe e de irmã para o ciclo de vida de um homem[42]. Entre os Araras, trata-se de "transmitir" substâncias, mesmo que do ponto vista das relações cerimoniais (oferta ritual de bebida/"transmissão de substância"), que também se estabelecem na distância social existente entre as várias casas. E talvez esta seja a grande diferença para com os Jê: não há, entre os Araras, uma dimensão cerimonial transcendente aos mecanismos de concepção e reprodução dos indivíduos. A dimensão da vida cerimonial entre as casas (os ritos de caça e as ofertas de bebida) não implica em ruptura alguma com o grupo natal dos "consangüíneos", mas na exigência da continuidade do papel deles para todo o ciclo de vida de um indivíduo[43]. A vida cerimonial Arara, expressa pelos ritos nos quais as irmãs de um homem assumiriam — para os filhos dele — um papel semelhante ao de sua mãe (ao "transmitir-lhe" substância vital), não implica num modelo dualista de sociedade, ainda que implique também naquelas "distorções genealógicas" (DaMatta 1976: 115) que tantos problemas de interpretação trouxeram aos sistemas de classificação do Brasil Central. Em ambos os casos, as "distorções genealógicas" devem-se às relações "cerimoniais" que se estabelecem no universo de relações extra-residenciais: os Jê,

---

41. Aqui os Araras parecem diferir fortemente dos Txicão que, segundo Menget, teriam seu sistema social tornado inteligível a partir das próprias lógicas onomásticas (cf. Menget 1977: Cap. V).

42. Importa notar que também entre os Apinyé a própria relação entre Z e B é rigidamente marcada.

43. Esta parece ser uma questão crucial: se a uxorilocalidade entre os Jê (penso mais nos Kayapó e nos Canelas — ver nota 21) é uma expressão da necessidade de ruptura com o grupo natal (que é o que se joga também na função mediadora da iniciação via "casa dos homens"), entre os Araras a residência apontaria para um distanciamento ótimo que tornaria possível os próprios mecanismos cerimoniais (ritos de caça/oferta de bebida) que costuram de forma mais global a sociabilidade Arara.

via transmissão de "nomes", que é também um "modo figurado de procriação"; os Araras diretamente via "transmissão de substância", que é também um modo "figurado" de incluir a irmã do pai e o irmão da mãe nos mesmos circuitos do ciclo de vida de um indivíduo. E esta "inclusão" de FZ e MB apontaria justamente para um modo de contrabalançar as separações impostas pelo princípio residencial da uxorilocalidade, que tenderia a isolar Ego das relações com seus parentes colaterais cruzados (ver nota 43). Assim, mesmo com conteúdos variáveis, estas são as relações estruturais que parecem importar em ambos os casos.

Pareceria portanto que, em relação aos Jê, os Araras ocupam uma posição aparentemente polar, mas na qual uma organização diversa dos elementos traz um efeito comum no nível das classificações das relações sociais. Talvez a diferença pudesse ser então remetida à ausência, entre os Araras, de qualquer traço "dualista" no modelo da concepção e da reprodução humana; traços esses que, no entanto, vimos estarem sugeridos ao nível da dinâmica residencial.

Uma comparação mais rigorosa é ainda tarefa por fazer. Mas parece certo que um projeto comparativo sistemático deveria levar em conta um conjunto de fatores bem específico. Não há qualquer evidência concreta de um antigo sistema "dualista" entre os Araras. Por outro lado, vários são os traços de seu sistema social que sugerem um lugar intermediário entre o sistema social dos grupos Karíbe do Alto Xingu (quanto aos correlatos do sistema "havaiano", por exemplo) e os modelos sociológicos do Brasil Central (expressos pela lógica "à la Crow-Omaha", por exemplo), dos quais nem mesmo os (Tupí) Tapirapé escaparam. Os Araras bem que parecem ter um valor estratégico para a especificação dos fatores que permitiriam estabelecer qual o sistema de transformações que poderia incluir várias dessas formações sociais. Mesmo que tudo isto transcenda nosso objetivo aqui, não seria demasiado sugerir que parte deste fatores deveria ser buscada justamente na problemática das "substâncias", que parece ser, em todos os casos, o solo comum sobre o qual elaboram a diversidade de seus sistemas sociais.

Com tudo o que foi dito sobre os princípios da "transmissão de substância" entre os Araras, é possível concluir que entre seus dois sistemas de classificação subjaz uma lógica comum. Cada um dos sistemas expressa não apenas dimensões diferentes de sociabilidade, mas momentos diferentes da realização de um único modelo de sociedade. Os sistemas tornam-se inteli-

gíveis apenas quando articulados com a prática residencial (que se realiza num momento preciso do ciclo de vida de um indivíduo) e com o modelo da concepção e da reprodução humanas, no qual a transmissão das "substânciais vitais" é o dado de base.

Esperamos, assim, ter demonstrado também nosso argumento de fundo: se não há nada que possa ser chamado *a priori* de "parentesco" (com qualquer grau de generalidade), é preciso, por outro lado, enfatizar a necessidade de fazer sempre referência ao que os modelos nativos definem por relações de "substância" — e portanto por "parentesco" em seus termos — para que seu próprio sistema de classificação das relações sociais se torne inteligível. Da mesma forma, é preciso admitir também que a dimensão do "parentesco" em si (neste caso, a dimensão da "relações de substância") não se define realmente como uma instância totalizadora da vida social, mas como um ponto ou lugar onde se articulam — ou como convergência ou como dispersão — o discurso e o modelo nativo da geração e da reprodução humanas e os diferentes níveis de relação social previstos numa concepção ideal de sociedade; concepção esta que parece ter, como elemento básico das operações classificatórias, o princípio das identidades e das diferenças de "substância".

Agradecimentos

Este trabalho se baseia em minha Dissertação de Mestrado, apresentada ao PPGAS do Museu Nacional em abril de 1989. Agradeço aos Profs. Roque Laraia e Bruna Franchetto os comentários e sugestões apresentados durante a defesa, alguns deles incorporados aqui. Agradeço sobretudo ao Prof. Eduardo Viveiros de Castro por sua imensa generosidade intelectual. E também ao Prof. Patrick Menget, da Universidade de Paris X (Nanterre), pela leitura cuidadosa do manuscrito da Dissertação, e ao Prof. Julio Cezar Melatti pelas sugestões a uma versão anterior deste artigo.

BIBLIOGRAFIA

BRUSQUE, Francisco Carlos de Araújo. 1863. *Relatório do Presidente da Província ...*

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987 [1979]. "De Amigos Formais e Pessoa; de Companheiros, Espelhos e Identidades". In *A Antropologia do Brasil* (Manuela Carneiro da Cunha). São Paulo: Brasiliense.

COUDREAU, Henri. 1896. *Voyage au Xingu*. Paris.

CROCKER, William. 1979. "Canela Kinship and the Question of Matrilineality". In *Brazil: Anthropological Perspectives (Essays in Honor of Charles Wagley)* (M. Margolis & W. Carter, eds.). New York: Columbia University Press.

______. 1984. "Canela Marriage: Factors in Change". In *Marriage Practices in Lowland South America* (K. Kensinger, ed.). Urbana: The University of Illinois Press.

DAMATTA, Roberto. 1976. *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

EHRENREICH, Paul. 1897. Materialismus zur Sprachenkunde Brasiliens. *Zeitschrift für Ethnologie* 29. Berlim.

______. 1915. Distribuição Geográfica das Tribus na Época do Descobrimento. *Revista Inst. Archeol., Hist. e Geog. Pernambucano*. Vol. Esp. Segunda Parte.

HÉRITIER, Françoise. 1981. *L'Exercice de la Parenté*. Paris: Gallimard/Le Seuil.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *O Pensamento Selvagem*. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

______. 1986. "Estado Atual dos Estudos Bororo". In *Minhas Palavras* (Claude Lévi-Strauss). São Paulo: Brasiliense. pp. 178-82.

LOUNSBURY, Floyd G. 1964. "The Formal Analysis of Crow- and Omaha-type kinship terminologies". In *Explorations in Cultural Anthropology* (W. Goodenough, ed.). New York: McGraw-Hill.

MELATTI, J.C. 1976 [1968]. "Nominadores e Genitores: Um Aspecto do Dualismo Krahó". In *Leituras de Etnologia Brasileira* (E. Schaden, org.). São Paulo: Companhia Editora Nacional.

MENGET, Patrick. 1977. *Au Nom des Autres*. Thèse. Paris: E.H.E.S.S.

NEEDHAM, Rodney. 1971. "Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage". In *Rethinking Kinship and Marriage* (R. Needham). London: Tavistock.

NIMUENDAJÚ, C. 1932. Idiomas Indígenas do Brasil. *Revista del Inst. Etnol. de Tucumán*.

RIBEIRO, Darcy. 1980 [1950]. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes.

SEEGER, Anthony *et al.* 1987 [1979]. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". In *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil* (J.P. de Oliveira Filho, org.). São Paulo: Marco Zero, Rio de Janeiro: UFRJ. pp. 11-30.

SCHEFFLER, Harold & Floyd LOUNSBURY. 1971. *A Study in Structural Semantics: The Sirionó Kinship System*. Englewood: Prentice Hall.

SCHNEIDER, David. 1972. "What is kinship all about?" In *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Anthropological Society of Washington.

______. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Teixeira Pinto, Márnio. 1989. *Os Arara: Tempo, Espaço e Relações Sociais em um Povo Karíbe*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

______. 1991. *Blood, and Bitter Beer: Vital Cycles, Social Reproduction and Gender Relations Among the Arara Indians of Brazil* (ms.).

TURNER, Terence. 1979. "Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapo". In *Dialectical Societies* (D. Maybury-Lewis, ed.). Cambridge: Harvard University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio: Jorge Zahar/ ANPOCS.

______. 1987 [1979]. "A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana". In *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil* (J.P. de Oliveira Filho, org.). São Paulo: Marco Zero, Rio de Janeiro: UFRJ. pp. 31-42.

______. 1990a. *Princípios e Parâmetros: Um Comentário a **L'Exercice de la Parenté***. Rio de Janeiro: PPGAS (*Comunicações* 17).

______. 1990b. *Modelos Dravidianos na Amazônia: Um Programa de Investigação* (dat.).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & Carlos FAUSTO. 1992. "O Parentesco nas Terras Baixas da América do Sul". Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ (dat.).